مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436–476 تاريخ النشر: 21–10–2021

نقض ابن حزم على الرازي الطبيب في كتاب "العلم الإلهي" دراسة موضوعية

Ibn Hazm's criticism of Al-Razi's The Divine Science is an objective study

د. عبد المالك بن عباس
malekbenabbas@gmail.com
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة

تاريخ الإرسال: 27_12_2020 تاريخ القبول: 07_09_2021

الملخـــص:

يتناول هذا البحث جانب من ردود ابن حزم على عقيدة الرازي الطبيب في القدماء الخمسة التي ذكرها في كتابه "العلم الإلهي"، وهي عقيدة أثارت جدلا كبيرا بين المتكلمين وسخطا بين المسلمين بالمشرق والمغرب استطاع ابن حزم أن يحتفظ لنا ببعض ردوده على الرازي بعد أن أصبح كتابه "نقض كتاب علم الإلهي" من كتبه المفقودة التي رد فيها على عقيدة الرازي في القدماء الخمسة، والتي مازالت بعض ردوده مختصرة في كتابه "الفصل" وكتابه "الأصول والفروع" وكتابه "التقريب لحد المنطق".

وفي بحثنا هذا اقتصرنا على أهم انتقادات التي وجهها ابن حزم للفلسفة الرازي في الجانب الإلهي، وهي تكشف لنا على جانب من التفكير الفلسفي الذي مارسه ابن حزم في الدفاع عن عقيدة التوحيد وانتصاره للفلسفة العقلية في مواجهة الهرمسية الفيضية والأفلاطونية الحديثة.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم، الرازي، الهيولي، النفس، تناسخ الأرواح، العلم الإلهي.

Abstract:

This research deals with a part of IBN HAZM's responses to the doctrine of the physician AL-RAZI in the Five Ancients, which he mentioned in his book "The Divine Science." It is a doctrine that has aroused great controversy among the scientists and dissatisfaction between Eastern and Western Muslims. Ibn Hazm was able to save for us some of his responses to al-Razi after his book"The Book of the Divine Science" ،became one of his lost books in which he responded to the doctrine of AL-RAZI in the Five Ancients, and some of his responses are still brief in his book "Al-FASL" and his book "Al-Usulwa al-Faurour" and his book"Takriblihadmantek" OR "Logic's Limit Approximation. "

In our research, we focused on the most important criticisms made by IBN HAZM of Al-RAZI's philosophy on the divine side, which reveal to us an aspectofthe philosophical thinking practiced by IBN HAZM in defending the doctrine of monotheism and his victory for rational philosophy in the face of Fatalistic and Neo-Platonists Hermeticism.

Keywords: IBN HAZM's ; AL-RAZI; The Divine Science; soul; hyle; metempsychose transmigration

المقدمة:

عادة ما تتجه الدراسات التي تتناول تراث ابن حزم الظاهري إلى النظر إليه كفقيه أصولي متكلم، ترك تراثا ضخما في الفقه ولأصول والعقائد ومقارنة الأديان وفق مذهبه الظاهري، وقلما نجد دراسات تتناول رؤيته الفلسفية التي تختفي وراء ردوده على

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

الفلاسفة، فقد كتب في المنطق ومراتب العلوم والأخلاق والنفس ورد على الكندي والرازي و ابن مسرة وابن النغريلة وغيرهم، ومن بين الردود التي أصبحت في عداد الكتب المفقودة كتابه "نقض كتاب العلم الإلهي" للرازي، وما كان لابن حزم أن يشغل تفكيره بسخافات الرازي لولا أن رأى خطر أفكاره قد اعتنقها بعض الأندلسيين، فقد وجدت التربة لتباشر امتدادها في المجتمع الأندلسي، وقد تصد ابن حزم لهذا المذهب الغنوصي الحراني، وناظر أصحابه وكشف زيوف معتقداهم ورأى من الأجدر أن يؤلف كتابا يبطل فيه مذهب الرازي الذي أصبح له أتباع بالأندلس يدافعون عنه، والأخطر من ذلك أن أصحاب هذا المذهب أصبحوا يشكلون فرقة لها أصول وفروع، ولها أتباع منتسبون إليها يذودون عن أرائها وبهذا الصدد يقول ابن حزم: "وقد ناظرني قوم من أهل هذا الرأي ورأيته كالغالب على ملحدي أهل زماننا فألزمتهم إلزامات لم ينفكوا منها أظهرت بطلان قولهم بعون الله وقوته. ولم نر أحدا مما تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقة فجمعت ما ناظرهم به وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه تزييف قولهم."[1]

وإذا كان هذا الكتاب المفقود في رأي ابن حزم يكتسي أهمية بالغة لدرجة تكرر ذكره عدة مرات في كتابه "الفصل" منوها فيه على جهوده في نقد نظرية الرازي في القدماء الخمسة، والتي مازالت بعض ردوده مختصرة في كتابه "الفصل" وكتابه "الأصول والفروع"، فما هي الردود التي وظفها ابن حزم في إطار نقده لفلسفة الرازي الطبيب؟ وهل وفق ابن حزم في "نقض كتاب العلم الإلهي" للرازي من خلال ما ذكره في "الفصل" ؟ هل التزم ابن حزم بنزعته العقلية في إطار نقده للفلسفة الفيضية والأفلاطونية الحديثة؟

---

[1]- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار الفكر، ط 1980م .25/1.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

ويعالج المقال المحاور الآتية:

أولا: كتاب العلم الإلهي للرازي.

ثانيا: موقف الأندلسيين من عقيدة الرازي في القدماء الخمسة.

ثالثا: موقف ابن حزم من مذهب الرازي في القدماء الخمسة.

1– الله عز وجل. 2– النفس الكلية 3– الهيولي. 4– المكان. 5– الزمان .

خاتمة

من هذا المنطلق ارتأينا أن نرفع اللثام عن هذه الردود النقدية التي مارسها ابن حزم مع فلسفة الرازي في القدماء الخمسة لنكشف الغطاء عن إحدى الجدالات العلمية النقدية، وهي لا تقل دقة عن ردوده على الكندي الفيلسوف وابن النغريلة اليهودي وغيرهما، كما تكشف لنا عن الفضاء العلمي والفلسفي الذي ساد في المجتمع الأندلسي، وعن تلك الردود والمناظرات التي دارت رحاها بين أرباب الكلام والفلسفة حيث كانت الأندلس مسرحا لها، وأن علماء الأندلس لا يقلّون جرأة عن غيرهم من علماء بغداد.

أولا–كتاب العلم الإلهي للرازي:

ألف أبو بكر الرازي كتبا ورسائل في الفلسفة ككتابه "الطب الروحاني" وكتابه "السيرة الفلسفية"، وذكر أصحاب التراجم أن الرازي صنفا كتبا في الجانب الإلهي والنبوات أثارت جدلا كبيرا في العالم الإسلامي، منها "كتاب في العلم الإلهي" ذكره الرازي نفسه في كتابه "السيرة الفلسفية" كما ذكره أصحاب التراجم فقد ذكره البيروني في فهرست كتب الرازي وهو "كتاب العلم الإلهي الكبير" كما ذكره ابن أبي أصيبعة وصاعد وابن حزم وناصر خسرو في كتاب "زاد المسافر" بعنوان شرح العلم الإلهي وابن النديم وابن القفطي.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

أورد بول كرواس أسماء الذين نقضوا "كتاب العلم الإلهي" للرازي وقال: "لم يصل إلينا من تلك المصنفات عامة ومن كتاب العلم الإلهي الكبير خاصة رغم ما كان له من شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية، حتى أن كثيرا من مفكري الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه منهم: أبو القاسم عبد الله البلخي الكعبي ت 319هـ رئيس معتزلة بغداد ألف نقض كتاب العلم الإلهي تحدى بها الرازي إلى الرد عليها، وقد نسب أصحاب التراجم للرازي التأليفات الآتية في إطار رده على البلخي منها: "كتاب نقض البلخي للعلم الإلهي" أو "كتاب في نقض كتاب البلخي لكتاب العلم الإلهي والرد عليه". كما ألف أبو نصر محمد الفارابي ت 339هـ "كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي". وكذلك أبو علي محمد بن حسن بن الهيثم الرياضي ت 430هـ وينسب إليه كتاب "نقض على أبي بكر الرازي المتطبب رأيه في الإلهيات والنبوات". كرد الداعي الاسماعيلي أبو المعين ناصر بن خسرو ت 481هـ على الرازي في كتاب "زاد المسافر"، وفي كتاب "بستان العقل" وهو مفقود، ولموسى بن ميمون الإسرائيلي ت 601 نقض كتاب الرازي في فصل من كتابه "دلالة الحائرين" ولابن حزم الظاهري ت 456هـ "كتاب التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطبيب" وهو من كتبه المفقودة. وكذلك لعلي بن رضوان المصري 388 هـ – 453 هـ "كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي واثبات الرسل."[1]

ونلحظ في معظم مناقشات هؤلاء المؤلفين وصفهم أبا بكر الرازي بـ "الملحد" كما نلحظ لهجة الانفعال والتشنج تسود أسلوب البعض في هذه المناقشات. هذه الظاهرة تقودنا، أولا: إلى التحفظ في استخلاص مذهب أبي بكر الرازي على حقيقته من

[1]- الرازي أبو بكر، رسائل فلسفية، جمع بول كراوس، طبعة، بول باريبه، القاهرة، مصر، 1939/ ص 165-169.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: X204–2588
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

ردود معارضيه أنفسهم، ما دمنا غير متمكنين من الاطلاع على نصوصه الأصلية. كما تقودنا هذه الظاهرة ثانيا، إلى استنتاج أن الفيلسوف أبا بكر كان صريحا وجريئا في التعبير عن مواقفه وآرائه المعارضة للمواقف والآراء الرسمية السائدة في عصره. والملحوظ أيضا أن أشد معارضيه محاربة لأفكاره هم من الاسماعلية."[1] وهم على التوالي: أبو حاتم الرازي ت 322 هـ وهو من أكبر الدعاة الاسماعلية في طبرستان وأذربيجان، والثاني: حميد الدين الكرماني ت 411هـ والملقب بحجة العراقيين، والثالث: الرحالة والمؤرخ ناصر خسرو وهو من دعاة الإسماعيليين في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر بالله.

و لم يسلم الرازي من انتقادات خصومه حتى من الديانة اليهودية، فقد حمل عليه موسى بن ميمون ووصفه بالجاهل، فمثلا في مسألة وجود الشر في العالم يقول موسى بن ميمون: "للرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ضمنه من هذيانه وجهالاته عظائم ومن جملتها غرض ارتكبه وهو: "أن الشر في الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة حياته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات، فتجد أن وجوده يعني الإنسان نقمة وشر عظيم"[2]، ويضيف ابن ميمون أن "سبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير. ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه، وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط، فإن جاءه الأمر بخلاف ما يريد،

[1]– حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، والمؤسسة الوطنية للإشهار الجزائر، ط2 سنة 2002م . 4/ 184.

[2]– موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 2002م، ص 496.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

قطع قطعا أن الوجود كله شر."[1] لقد كان هدف الرازي في رأي ابن ميمون هو مقاومة مزاعم أهل الحق من أفضال الله وجوده وكونه تعالى الخير المحض، وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك، وهذا بلا شك تبعا للفلسفة الفيضية.

وفي رأي ديبور "لم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه، ويظهر أن نزعته الإباحية هي التي أدت به إلى التشاؤم. وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير، وهو يعرّف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم."[2]

وكذلك وصفه عبد الرحمن بدوي بالإلحاد حيث يقول: "وما يعنينا هنا هو أن نبين الجانب الإلحادي في فلسفة الرازي هذه، وقد عبر عنه –فيما يلوح–في كتابه في "العلم الإلهي" ثم في كتاب "مخاريق الأنبياء" ولكننا نعرف رأيه هذا خصوصا من المناظرات جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي".[3] وقد رد عليه أبو حاتم الرازي في كتابه "أعلام النبوة".

ويدافع بعض الباحثين عن الرازي مفندين الأفكار المنسوبة إليه في العلم الإلهي، والتي اعتبروها من وضع الدعاة الإسماعيلية حيث كان الرازي يهاجمهم في النبوات ومن ورائها الإمامة. "وقد أثبتت الدراسات الموضوعية قديما وحديثا براءة الرازي من هذه التهم، فابن أبي أصيبعة يرى أن كتاب "مخاريق الأنبياء"، نسبه بعض الأشرار المعادين للرازي ليسيء الناس الظن به" وإلا فالرازي أجل من أن يحاول هذا الأمر، وأن يصنف

---

[1]– ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 496.

[2]– ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، د ت ص 126.

[3]– عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، النشر، سينا للنشر، مصر، ط ثانية، سنة 1993م، ص 233.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

في هذا المعنى، وحتى أن بعض من يذم الرازي، بل يكفره كعلي بن رضوان المصري وغيره، يسمون ذلك الكتاب كتاب الرازي في "مخاريق الأنبياء".[1] وفي رأيه فإن الرازي تعرض لهجمة تشهيرية من طرف دعاة الاسماعلية مما دفعت كثيرا من معاصريه إلى اتهامه بالإلحاد "وهكذا يتضح لنا أن ابن رضوان وقع تحت تأثير الدعاية القوية لدعاة الإسماعيلية، في اتهام الرازي في إنكار العلم الإلهي واثبات الرسل، وربما كانت حياة ابن رضوان في ظل تلك الدولة (الفاطمية) سببا لتأثيره بهذه الفرية التي ألصقوها بالرازي."[2]

لقد كانت عصمة الأئمة في العقيدة الاسماعيلية تمثل الخط الأحمر الذي لا يجوز تجاوزه، فالإمامة تمثل الأساس الذي قامت عليه الدعاية الفاطمية، "وهذا يفسر لنا كون بعض الردود قد وردت في كتب الاسماعيلية، ذلك أن الاسماعيلية على اختلاف فرقها من اسماعيلية حقيقية وباطنية وقرامطة خصوصا فرقة السبعية ترد العلم كله إلى الأئمة المعصومين الذين يؤخذ عنهم وحدهم العلم."[3]

وأمام هذا التضارب بين الباحثين في حقيقة الآراء المنسوبة للرازي، وهي آراء صادمة مع عقيدة الإسلام، وأمام الكم الهائل من الردود على مؤلفاته وخاصة من المعاصرين له لا يسعنا إلا أن نقول أن الرازي ألف مصنفات في العلم الإلهي، وتبنى مفاهيم الأوائل في الله والمكان المطلق والزمان المطلق والهيولي والنفس الكلية القديمة، متأثرا بآراء الفلاسفة الطبيعيين لكنه بقي على توحيده معتقدا أن القول بإرادة النفس الكلية في إيجاد الأشياء مباشرة لا تزيح فعل الخلق والقدرة عن الله، فقد أراد تتريه الله عز

---

[1]– أحمد عرفات القاضي، الفيلسوف المصري علي بن رضوان، مذهبه الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2006، ص 96

[2]– أحمد عرفات القاضي، الفيلسوف المصري علي بن رضوان، مذهبه الفلسفي، ص 96

[3]– عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 237.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

وجلّ عن مباشرة الفعل مع الموجودات لكنه وقع في تعطيل الإرادة الإلهية والمساس بقدرتها في إيجاد الأشياء عندما نسبها إلى النفس الكلية معتبرا إياها قديمة أزلية، وهذا ما يتصادم مع العقيدة الإسلامية التي تؤكد على توحيد الأفعال وإفراد إرادة الله وقدرته في إيجاد الموجودات، ولعل السبب في تبنيه هذه الآراء هو رغبته في التشبه بالفلاسفة ومعارضته للفكر الشيعي الاسماعيلي، والحد من غلوه في تقديس الأئمة ومنحهم امتياز الأفضلية عن غيرهم وإضفاء العصمة لهم في ظل هيمنة الفاطميين وتقديس خلفائهم، مما جرّه إلى إعراضه عن هدي النبوة وإنكار ضرورتها في ظل وجود العقل كسبيل لمعرفة الخير والشر.

وفي رأي عبد الرحمن بدوي أن "الرازي إذا يؤمن بإله خالق حكيم، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان، وينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار التقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء، وينحو منحى تنويريا شبيها كل الشبه بحركة التنوير عند السفسطائيين اليونانيين، وخصوصا بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر." [1]

انتقد الرازي النبوات ورفع من قيمة العقل معتبرا إياه كاف في معرفة الخير والشر ومعرفة أسرار الألوهية، ولا معنى لتفضيلهم عن بقية الناس، فالناس يولدون سواسية، والأنبياء متناقضون فيما بينهم، وبنقده لهذا الأصل، تابع الرازي نقده للأديان المنزلّة كنتيجة لإبطاله النبوات، "وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز بينها، ومعنى هذا أن الحاد الرازي لم يكن باسم مذهب ديني معين، ولم يكن متوجها إلى الإسلام وحده،

[1]– نفس المرجع السابق، ص 263.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

فنراه بعد أن يبين التناقض العام في مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحدا بعد واحد."[1] حيث انتقد اليهودية والمسيحية والمجوسية والمانوية دون التفريق بينهم.

في الحقيقة لم تصلنا من كتبه التي تتحدث عن الجانب الإلهي ولا كتابه في النبوات وكل ما وصلنا هي آراء إلحادية ذكرها خصومه، وهي آراء سببت صدمة للمجتمع، وتبقى شخصيته مثارة للجدل، ولا يسعنا إلا أن نفترض صحة نسبة الآراء للرازي كما صوره خصومه، وكما ذكرها ابن حزم في كتابه "الفصل".

ثانيا– موقف الأندلسيين من عقيدة الرازي في القدماء الخمسة:

استقبلت آراء الرازي في العلم الإلهي بالرفض من طرف الأندلسيين مثلما رفضت من طرف المشارقة، وقد عرف الأندلسيون مذهب أرسطو وانتصروا له وألفوا في صناعة المنطق رغم استهجان المجتمع الأندلسي لعلوم الأوائل، ويظهر من خلال ما ذكره صاعد في "طبقات الأمم" هو ربط الفلسفة الطبيعية بفيثاغورس وتاليس وعوام الصابئة من اليونانيين والمصريين حيث يقول: وقد كان قدما هؤلاء الفلاسفة ينتحلون الفلسفة الطبيعية التي كان يذهب إليها فيثاغورس وتاليس الملطي وعوام الصابئة من اليونانيين والمصريين ثم مال متأخروهم إلى الفلسفة المدنية كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأشياعهم"[2] وهذا يدل على أن آراء الفلاسفة الطبيعيين حول الجوهر والمكان والزمان والنفس أصبحت من معتقدات عامة الناس من الصابئة اليونانيين والمصريين.

انتصر الرازي الطبيب إلى الفلسفة الطبيعية القديمة مفضلا إياها على فلسفة أرسطو وبهذا الصدد يقول صاعد: "وقد صنفت جماعة من المتأخرين كتبا على مذهب

[1]– عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الالحاد في الاسلام، ص 242.

[2]– صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 1985، ص 94.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

فيثاغورس وأشياعه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة. وممن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وكان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس عائبا له في مفارقته فعلّمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم. وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغيرّ كثيرا في أصولها. وما لأظن الرازي أحنقه على أرسطوطاليس وحداه على نقضه إلا ما أباه أرسطوطاليس ودان به الرازي مما ضمنّه كتابه في العلم الإلهي وكتابه في الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ."[1]

وهذا ما دفع صاعد إلى شن هجومه على الرازي متهما إياه بتبني عقائد سخيفة وبهذا الصدد يقول: وأقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيرا وألّف نيفا على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب وسائرها في صنوف من المعاني الطبيعية والإلهية، **إلا أنه لم يوغل في العلم (الإلهي) ولا فهم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلّد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذمّ أقواما لم يفهم عنهم ولا هدى سبيلهم**."[2]

أراد الرازي الطبيب أن يخوض في المسائل الفلسفية العويصة، واقتحم ميدان العلم الإلهي فتبنى أراء الفلاسفة الأوائل ومذهبهم في القدماء الخمسة وقولهم بقدم المادة وفي نفس الوقت هاجم الدهرية ودافع عن وجود الله الذي أحدث العالم في صوره، لكنه جعل من نفسه عرضة لهجمات المتكلمين وأصحاب التراجم الذين اتهموه في عقيدته خاصة مذهبه في النفس القديمة الفاعلة، سواء كانوا سنة أم شيعة، واصفين إياه بأنه لم يوغل في العلم الإلهي ولم يفهم غرضه الأقصى فانتحل أراء سخيفة وضعته في موقف محرج وعرضته للنقد والتجريح.

---

[1] – صاعد، طبقات الأمم، ص 96.

[2]– صاعد، طبقات الأمم، ص 137.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

عقيدة القدماء الخمسة لم ينفرد بها أبو بكر الرازي الطبيب بل هي عقيدة تنسب إلى الأوائل من الفلاسفة، كما تبنتها الديانات الشرقية من المجوس والحرانين، ويذهب أبو علي المرزوقي الأصفهاني (ت 421هـ) إلى القول أن التوحيد هو الأصل، بينما التعدد في القدماء الأزليين تشكل لاحقا عند أربع فرق على الترتيب حيث يقول: "من زعم أن الأزلي أكثر من واحد أربع فرق: الأولى الذين يقولون هما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعني بالمادة الهيولي، الثانية الذين يدعون أن الأزلي ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء، الثالثة الذين يدعون أنه الفاعل والمادة والخلاء والمدة، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد ابن زكرياء المتطبب لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلي خمسة بهذيانه."[1]

ويذهب المرزوقي إلى أن أبابكر الرازي هو من ابتدع القول بالقدماء الخمسة لما أضاف النفس الكلية وجعلها قديمة أزلية، وهذا بخلاف ما يذهب إليه المتكلمون الذين يرجعون أصول مذهبه إلى الفلاسفة الأوائل والحرانين والمجوس، ربما كانت القدماء الخمسة غير ناضجة عند الرازي فلعله أراد إثبات حدوث العالم من خلال خلق السماوات والأرض أي عالم الكون والفساد وفي نفس الوقت إثبات قدم المادة والمكان والزمان، ولكي يتجنب اعتراضات المتكلمين حول التخصيص، أي من أين جاء تخصيص إخراج العالم من العدم إلى الوجود؟ ابتدع الرازي القول بالنفس الكلية القديمة التي تباشر التخصيص والإيجاد على منوال الشيعة الإسماعلية التي تنسب التصرف في العالم إلى العقل الأول المخلوق، لهذا اتهم المرزوقي الأصفهاني أن الرازي هو من ابتدع القول بقدماء الخمسة.

[1]- القول في القدماء الخمسة، رسائل الرازي الفلسفية، ص 197.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

وقد تصدى ابن حزم لمن يتبنون مذهب الرازي من الأندلسيين، وفصّل مذاهبهم في القدماء الخمسة وبين أنه رغم اتفاقهم على خمسة قدماء إلا أنهم مختلفون فيما بينهم، وهم على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: القول بالقدماء الخمسة عند المجوس: قال ابن حزم: "وهذا أمر لا تعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو أن الباري تعالى وهو أورمن وإبليس وهو أهرمن وكام وهو الزمان وجام وهو المكان وهو الخلاء أيضا ونوم وهو الجوهر وهو أيضا الهيولي وهو أيضا الطينة والخميرة خمسة لم تزل وأن أهرمن هو فاعل الشرور وأن أورمن فاعل الخير وأن نوم هو المفعول فيه كل ذلك. وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتابا جمعناه في نقض كلام محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي"[1]، فالقدماء الخمسة عند المجوس كما يذكرهم ابن حزم هم: الباري (أوورمن) وإبليس (أهرمن) والزمان (كام) والمكان (جام) والهيولي (نوم)، فالخلاف هو أن المجوس يعتقدون بقدم إبليس ولا يعتقدون بالنفس الكلية قديمة خلاف مذهب الرازي.

المذهب الثاني: القول بالقدماء الخمسة عند بعض الأوائل: الذين قالوا بوجود جوهر ليس جسما ولا عرضا "فوجدناهم يذكرون الباري تعالى والنفس والهيولي والعقل والصورة، وعبر بعضهم عن الهيولي بالطينة وبعضهم بالخميرة والمعنى في كل ذلك واحد"[2]، وينسب ابن حزم هذا القول إلى الأوائل حيث يقول: "حققنا ما أوقع عليه بعض الأوائل ومن قلدهم اسم جوهر وقالوا أنه ليس جسما ولا عرضا فوجدناهم يذكرون الباري تعالى والنفس والهيولي والعقل والصورة، وعبر بعضهم عن الهيولي بالطينة وبعضهم بالخميرة، والمعنى في كل ذلك واحد إلا أن بعضهم قال المراد بذلك الجسم

---

[1]– ابن حزم، الفصل، 1/ 34.

[2]– ابن حزم، الفصل، 70/5.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

متعريا من جميع أعراضه وأبعاده، وبعضهم قال المراد بذلك الشيء الذي منه كون هذا العالم ومنه تكون على حسب اختلافهم في الخالق أو في إنكاره، وزاد بعضهم في الجوهر الخلاء والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلاء المكان المطلق لا المكان المعهود، ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود، وهذه الأقوال ليس شيء منها لمن ينتمي إلى الإسلام وإنما هي للمجوس والصابئين والدهرية والنصارى في تسمية الباري تعالى جوهرا."[1] وهنا يذكر ابن حزم المذهبين معا عند الأوائل.

وقد كان هذا المذهب متفشيا في الأندلس تبناه بعض المنطقيين المشرقيين والأندلسيين جذبوه معهم من خلال دراستهم ببغداد، منهم شيوخه في المنطق كالجرجاني والمذحجي، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: "وقد حقّقت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني، وغيره ممّن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل، كمحمد بن الحسن المذحجي، إلا أن ثابت بن محمد أعلم من شاهدناه بهذا، فحقّقت سؤاله عن الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض، فوقف لي على أربعة أشياء وهي: النّفس، والعقل، والهيولي، والصورة، وقطع بأن ما عدا هذا فهو جسم أو عرض، ووافقه على ذلك محمد بن الحسن. وهذا قول مدقّقي الفلاسفة وعلمائهم."[2]

وينتقد ابن حزم مذهب أستاذه الجرجاني، فأما الصورة فهي كيفية، والكيفية عرض، والعقل كيفية، فهو قوة من القوى تحتمل الأشد والأضعف، وهو يميز الفضائل عن الرذائل، ومعرفة الحق من الباطل، واستعمال ما يحسن بعينه في دار البقاء، ويحصل معه على حسن السياسة للنفس. وأما الهيولي فهو الجسم نفسه، وإنما أفرده الأوائل

---

[1]– ابن حزم، الفصل، 70/5.

[2]– ابن حزم، الأصول والفروع، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، لبنان ط 1، سنة 2011 ص 87.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

بالكلام عليه ليميزوا خواصه، ويحققوا معرفته منفردا من الصورة لا أن ينفصل عنها، كما نقول الإنسان الكلي وهو ليس بشيء ولا وجود له إلا في أشخاصه وأفراده. أما النفس فهي جسم وأنها تنقسم على الأشخاص، وأن نفس عمرو غير نفس زيد.[1]

ويبدو أن ما ذهب إليه الجرجاني والمذجحي في إطار إثبات جوهر ثالث ليس بجسم ولا عرض لكنه يوصف بالقدم، وهو رأي ينسب إلى أرسطو، وقد بلغت حدة نقد ابن حزم لأستاذه الجرجاني إلى اتهامه بالإلحاد يقول ابن حزم: " وقد ألزمت بعض الملحدين وهو ثابت بن محمد الجرجاني في هذا البرهان فأراد أن يعكسه علي في بقاء الباري عز وجل ووجودنا إياه فأخبرته بأن هذا شغب ضعيف مضمحل ساقط".[2]

المذهب الثالث: القول بالقدماء الخمسة عند قدماء الفلاسفة الأوائل: وهو الباريء تعالى والنفس والهيولي والمكان المطلق والزمان المطلق، وهو يختلف عن مذهب الذي ذكرناه سابقا الذين جعلوا الصورة والعقل جواهر وهي كيفيات، وذكر ابن حزم أن هذا مذهب بعض الأوائل ومن قلدهم، وقد تبنى أبو بكر الرازي هذا المذهب ودافع عنه، وكان من الأندلسيين من تبنى أراء الرازي وناظر عليها، مما يدل على أن الأندلسيين عرفوا مذهب الرازي مبكرا. يقول ابن حزم: " ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين به وناظرهم عليه من القول بأن العالم محدث وأن له مدبرا لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق وهو الخلاء والزمان المطلق لم يزل معه... وهذا قول قد ناظرني عليه عبد الله بن خلف ابن مروان الأنصاري وعبد الله بن محمد السلمي الكاتب، ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحي الطبيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكريا الرازي الطبيب ولنا فيه

---

[1]- ابن حزم، الأصول والفروع، ص 88.
[2]- الفصل، 17/1، 18.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهي."[1] وهذا دليل على أن الرازي قال بحدوث العالم في صوره لكنه قديم في مادته وهو رأي قريب من الرأي الذي تبناه ابن رشد الفيلسوف. كما يظهر هذا النص على أن الرازي ليس على مذهب الحرانيين، فهي آراء مصدرها الأوائل، ونعتقد أن الحرانيين هم من تأثروا بها وأضافوها إلى معتقداتهم الوثنية. وكذلك ينسب القول بالقدماء الخمسة منحولا إلى أنباذوقليس (48– 424 ق.م) " ويرى البعض أن له كتابا يسمى "الجواهر الخمسة" غير أنه، إذا كان هناك اتفاق على أن هذا المذهب، منحول على أنباذوقليس، فإنه هناك اتفاق، على أن ميول أنباذوقليس السحرية والكيميائية صحيحة.[2]

كذلك ينسب فخر الدين الرازي القول بالقدماء الخمسة إلى قدماء الفلاسفة حيث قالوا: بل القدماء الواجبة الوجود خمسة: مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولي، وشيء يؤثر ويتأثر وهو النفس، فإنها تؤثر في الهيولي، وتتأثر عن واجب الوجود لذاته، وشيء آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر والفضاء."[3] من هنا يتبين لنا أن الرازي الطبيب أراد التوفيق بين الفلسفة والشريعة في جانبها الإلهي وفق التوحيد الإسلامي والرؤية الميتافيزيقية اليونانية، ولكنه أخفق في هذا الجمع وأتى بآراء سخيفة على حد تعبير صاعد.

وقد دافع الرازي على توجهه الفلسفي من الاتهامات التي أثارها خصومه فرغم

[1]– ابن حزم، الفصل 3/1.

[2]– سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلس، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1986. ص 288.

[3]– الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الالهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، سنة 2013م، 80/5.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

نجاحاته في ميدان الطب تشهد له بذلك مصنفاته الطبية إلا أنه أخفق في التفكير الفلسفي عامة وفي الجانب الإلهي خاصة، وفي رأي خصومه لم يصل إلى مرتبة الفيلسوف بآرائه في العلم الإلهي، وقد رد الرازي عن الطاعنين عليه في كونه فيلسوفا وأنه لم يقتد بسيرة الفلاسفة حيث قال: أن المستحق لمحو اسم الفلسفة عنه من قصر في جزئي الفلسفة جميعا-أعني العلم والعمل-بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به. ونحن بحمد الله ومنّه وتوفيقه وإرشاده فبراء من ذلك. أما في باب العلم فمن قبل أنّا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعا عن أن يمحى عنّا اسم الفلسفة فضلا عن مثل كتابنا "في البرهان" و"في العلم الإلهي" وفي "الطب الروحاني" وكتابنا "في المدخل إلى العلم الطبيعي" الموسوم "بسمع الكيان" ومقالتنا "في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء"... وبالجملة فقرابة مائتي كتاب ومقالة ورسالة خرجت عنّي إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي."[1] فممكن أن يكون الإنسان فيلسوفا طالما التزم بما اشترطه الفلاسفة في سيرهم الفلسفية وهي الإنتاج المعرفي النظري والالتزام بالجانب العملي، ويستنكر الرازي عن الذين حطوه عن رتبة الفيلسوف فيقول: "فإن كان المقدار الذي أنا عليه من هذه الأمور عند هؤلاء القوم يحطّني عن رتبة الفلسفة في العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهدة أو مكاتبة لنقبله منهم إن جاءوا بفضل علم، أو نرده عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص."[2]

أما في جانب العمل فيدافع الرازي عن سيرته حيث يقول: "وأما الجزء العملي فانّي بعون الله وتوفيقه لم أتعدّ في سيرتي الحدّين اللذين حددت، و لم يظهر من أفعالي ما

[1]- الرازي، أبوبكر، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، ص 109.
[2]- الرازي، كتاب السيرة الفلسفية، ص 110.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

استحققت أن يقال أنه ليست سيرتي سيرة فلسفية. فإني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولي أعماله، بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرف بين أمرين، أما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، وأما وقت صحة بدنه فإيناسه والمشورة عليه – يعلم الله ذلك منّي – بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته، ولا ظهر منّي على شره في جمع مال ولا سرفت فيه ولا على منازعات النّاس ومخاصماتهم وظلمهم، بل المعلوم منّي ضد ذلك كله والتجافي عن كثير من حقوقي..."[1]

كما يعتقد أن الرازي يقول بإمكان الإنسان أن يستغني عن النبوة بما منحه الله العقل، وبالعقل يمكن الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، لكننا نعتقد أن هذا رأيه في قدرات العقل في الحكم على الأشياء ولم يصرّح باستغنائه عن النبوة، وكتابه **السيرة الفلسفية** فيه إشارات على حسن خلقه والتزامه بأحكام الشرع وليس فيه ما يقدح في عقيدته في النبوات فلعلها من اتهامات الشيعة الإسماعيلية.

تبني الرازي مذهب الصابئة في تناسخ الأرواح، وقد انتشر هذا المعتقد بين فرق المسلمين، وكان أحمد بن حابط المعتزلي يقول: "إن النفس لا تتناهى والعالم لا يتناهى لأمد، فالنفس منتقلة أبدا، وليس انتقالها إلى نوعها بأولى من انتقالها إلى غير نوعها."[2]

وفي الحقيقة هناك أراء لا يمكن نسبتها إلى الرازي فلعلها من باب التشنيع أو أنها من الزامات المذهب وهو لم يصرّح بها، لكن القول بالقدماء الخمسة وهي الله والهيولي والنفس والمكان المطلق والزمان المطلق لا يمكن نكرانها أمام تواتر ردود المتكلمين التي تؤكد نسبة هذه الآراء إليه، وقد تتفرع عن هذه المقالات الزامات وأراء سخيفة تشكل فروعا لهذه العقيدة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: "وقد تحدث في خلال هذه الأقوال أراء

---

[1]– الرازي، كتاب السيرة الفلسفية، ص 110.

[2]– ابن حزم، الفصل، 91/7.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

هي منتجة من هذه الرؤوس مركبة منها فمنها ما قد قالت به طوائف من النّاس، مثل ما ذهبت إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح أو القول بتواتر النبوات في كل وقت، أو أن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء، ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين به وناظرتهم عليه من القول بأن العالم محدث وأن له مدبرا لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق وهو الخلاء والزمان المطلق لم يزل معه."[1]

ثالثا–موقف ابن حزم من مذهب الرازي في القدماء الخمسة:

1/ الله عز وجلّ في فلسفة الرازي:

عقيدة الرازي الطبيب في الله عز وجل، يشوبها غموض وتثير عدة تساؤلات، وقد اختلف مواقف أصحاب التراجم حولها، بينما كان الرازي يدافع عن صحة اعتقاده "فهو من جهة يهاجم التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي. وكان الرازي من جهة أخرى يهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون."[2] التعدد في القدماء كما هو مذهب الأوائل أو على شاكلة عقيدة الحرّانيين وهو الاعتقاد بالقدماء الخمسة، أثارت استغرابا لدى الباحثين في فلسفة الرازي، ولم تسعفنا المصادر والمراجع للفصل في موقفه من الألوهية، وكل ما ذكر من أرائه في الألوهية فهي من كتب خصومه، وإن كانت النصوص التي ذكرها في كتابه "السيرة الفلسفية" تنزهه من أي اتهام في عقيدته في الله عز وجل حيث وصف الله بالبارئ الموصوف بالعلم والعدل والرحمة والملك ونزهه عن الجهل والجور وبهذا الصدد يقول الرازي: "وجملة أقول: إنه لما كان البارئ عزّ وجلّ هو العالم الذي لا يجهل والعادل الذي لا يجور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق

---

[1]– ابن حزم، الفصل 3/1

[2]– ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 129.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

وكان لنا بارئا ومالكا وكنا له عبيدا مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سنتهم، كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم، وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعا" إن الفلسفة هي التشبه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان "وهذه جملة السيرة الفلسفية."[1]

حقيقة الفيلسوف عند الرازي هو من تشبه بالله عز وجل، في العلم والعمل، فعلى الفيلسوف أن يترع الأخلاق الرديئة عن النفس، ويلتزم بالاكتساب ما ييسر عليه حياته اليومية والعلمية ويعتدل في الإنفاق، لا يذكر الرازي في كتابه "السيرة الفلسفية" مكانة الأنبياء عند الله عز وجل وكونهم مصطفين ومرسلين، اختارهم الله لهداية الناس، بل جعل الأمر بين الناس سواء، حيث جعل العقل هو الحكم بين الناس وبه يتفاضلون، من هنا شاعت اتهامات خصومه الإسماعيليين بأنه ينكر النبوات، وينسبون إليه كتاب "مخاريق الأنبياء" المطعون في نسبته للرازي.

أ/دفاع الرازي عن توحيد الذات والتعدد في الأفعال:

عقيدة أهل السنة والجماعة تقوم على توحيد الذات وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الأفعال أي تفرد الله عز وجل في الخلق والإيجاد وغيرها من الأفعال كالإحياء والإماتة والرزق والغفران الخ، لكن ادعاء الرازي أن النفس الكلية هي الفاعلة في إيجاد الأشياء وتكوينها يلزم عنها عدم توحيد الله عز وجل في أفعاله، وأن إرادته وقدرته محدودة غير مطلقة، بل ويذهب إلى استحسانه لمذهب الثنوية على حد تعبير صاعد، وهو يقوم على اعتقاد بوجود إلهين، وإذا تحققنا فيما يدعيه الرازي من عقيدة القدماء الخمسة نجده يؤمن بوجود إله متعال مؤثر ولا يتأثر وهو الله لكنه لا يخلق من العدم، فلا يوجد شيء إلا من المادة، فلابد من وجود هيولي قديمة مع الله لكنه لا يؤثر في المادة

[1]– الرازي، أبوبكر، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية، ص 108.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

مباشرة فلابد من وجود قديم مع الله يباشر في إيجاد صور الموجودات فكانت النفس الكلية فهي جوهر قائم بنفسه، ليست جسما ولا عرضا، قديمة وأزلية، فهي خالقة وفعالة ومدبرة دون الله تعالى، وصح اتهام ابن حزم "وإنما قال أن النفس جوهر لا جسم من ذهب إلى أنها هي الخالقة لما دون الله تعالى على ما ذهب إليه بعض الصابئين ومن كنى بها عن الله تعالى".[1] فالقول بوجود النفس قديمة وأزلية هو قول غايته إثبات وجود فاعلين، إله متعال وإله فعال تصدر منه الكثرة، وهو النفس الكلية ولعل الفلاسفة الذين ينتمون إلى الطائفة الإسماعيلية أصحاب نظرية الفيض دافعوا على وحدانية الله عز وجل، وهاجموا عقيدة الرازي وقالوا بالعقل الفعال الذي هو مخلوق ولكنه تفيض منه الموجودات " لذا تصورت أن مباشرة أمور الخلق والمخلوقات يتكفل بها عقل آخر أبدعه الله، دون أن يكون فائضا عنه لأن الفيض قد يكون فيه إخلال ومس بالوحدانية، لأن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه تم الفيض، لأن المخلوقات ستكون من جنس الخالق ومن ذلك تحطيم للتوحيد، وهذا ما جعلهم يقولون بالإبداع، ومعناه أن وجود الموجودات عن الله، لا يتم عن طريق الفيض، كما يرى أفلوطين، بل عن طريق الإبداع لأنه ليس كمثله شيء."[2] فالعقل الأول هو الخالق المبدع وهو علة الموجودات عند الطائفة الاسماعلية وهي النفس الكلية القديمة عند الرازي، ويختلفان عن بعضهما أن العقل الأول عند الإسماعيليين مخلوق بينما النفس الكلية عند الرازي قديمة.

إن عقيدة الرازي في الألوهية، لا تختلف عما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون عموما في وصف الله عز وجل بأوصاف سلبية هي أقرب إلى مذهب المعتزلة، والرازي رغم كونه لا يصف الله بسوء ولا يتزله من صفة القدم والأزلية إلا أنه لا يجعله منفردا بصفة

---

[1]– ابن حزم، الفصل، 91/5.

[2]– سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص: 362363–.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

القدم والأزل، فالنفس والهيولي والمكان المطلق والزمان المطلق قدماء مع الله عز وجل وهو مؤثر ولا يتأثر ومعنى هذا أن الله عز وجل رغم كونه قديما مع النفس والهيولي والمكان والزمان فهو يتفاضل عنهم بخاصية مؤثر في الموجودات ولا تؤثر فيه، ولذلك نسب له القدرة والإرادة والغنى ولكنه يترع عنه الفاعلية المباشرة، فالذي يباشر عملية الخلق المباشر هي النفس الكلية الخالقة عن طريق الفيض، على منوال فكرة الإبداع من العقل الأول المبدع وهو مخلوق عند الإسماعيليين، وبناء على ذلك يكون الرازي قد جمع بين عقيدة التوحيد التي تتره الله عز وجل عن المماثلة وعقيدة الفلاسفة والحرانين التي تؤمن بالتعدد في القدم، أراد أن يكون مسلما موحدا وفي نفس الوقت فيلسوفا يونانيا، وأعتقد أن هذه هي صلب المشكلة التي عاناها الرازي، أراد أن يوصف بفيلسوف وأن يدلوا بدلوه في مجال العلم الإلهي وأن يجمع بين عقيدة التوحيد وعقيدة القدماء الخمسة التي هي مذهب الفلاسفة اليونانيين، ولم يوفق في الجمع بين الشريعة والفلسفة ووقع في براثن التعدد رغم ادعائه التوحيد..

يدافع ابن حزم عن مفهوم الألوهية في الإسلام فيعقد فصلا يقرر فيه رؤيته الكونية التوحيدية: "ولا شيء إلا الخالق تعالى، وخلقه فقط، على ما قدمنا. والخلق ينقسم قسمين، لا ثالث لهما: إما حامل يقوم بنفسه، ويحمل غيره. وإما محمول لا يقوم بنفسه، لكنه يحمله غيره. فالمحمول هو العرض وهي الصفات الجسدية والنفسية. وإما الحامل لغيره، القائم بنفسه، فهو الجوهر، وهو الجسم نفسه، وكل جوهر جسم...ولا يجوز – البتة– وجود جوهر ليس جسما، ولا وجود جسم ليس جوهرا، ومدعي ذلك مدّعي باطل، ولا تتشكل دعواه في النفس، ولا تتوهم، ولا يقوم عليها دليل أبدا."[1]
فليس في الوجود إلا الخالق وما خلق، وقد تتره الخالق أن يشبه خلقه، ومن وصف الله

[1]– ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 402 – 403.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: X204–2588
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

بأنه جوهر فقد شبهه بالخلق، فهو ليس جوهرا ولا عرضا، والخلق جواهر تحمل أعراضا، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر ولا مزيد. ويرتكز نقد ابن حزم لمفهوم الألوهية عند الرازي على هدم مفهوم النفس الكلية التي تعتبر النقطة المركزية في عقيدة الرازي.

2/النفس الكلية:

أ) **النفس الكلية:** النفس عند الرازي جوهر قائم بنفسه قديمة وأزلية، فهي ليست جسما ولا عرضا ولا هي محدودة في مكان، وهي الفعّالة المدبرة دون الله عز وجل، وهو قول أرسطو في أحد أقواله، لكن ابن حزم ينكر أن يكون مما قاله أرسطو وبهذا الصدد يقول: " وهذا قول جماعة من الأوائل و لم يقل أرسطوطاليس أن النفس ليست جسما على ما ظنه أهل الجهل وإنما نفى أن تكون جسما كدرا، وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه ثم لو صح أنه قالها لكانت وهلة ودعوى لا برهان عليها وخطأ لا يجب إتباعه عليه، وهو يقول في مواضع من كتبه اختلف أفلاطون والحق وكلاهما إلينا حبيب غير أن الحق أحب إلينا وإذا جاز أن يختلف أفلاطون والحق فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسطوطاليس والحق وما عصم إنسان من الخطأ فكيف ما صح قط أنه قاله."[1]

ويبدوا أن ابن حزم أراد أن يتصدى للفيضية الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وينتصر لسلطة العقل وبهذا الصدد يقول سالم يفوت: "وابن حزم في دفاعه عن تصوره ذاك للنفس، كان يستعيد آراء أرسطو التي عبر عنها في كتاب "في النفس" الذي تصدى فيه للتصور الفيثاغوري للنفس بقوة، وفقيهنا، حينما كان يستند إلى أرسطو، ويتخذه سلطة في هذا المضمار، في الرد على الرازي، كان ينتصر لميتافيزيقا العقل، التي وحدها القادرة على تشديد الخناق على ميتافيزيقا النفس ذات الأصول الهرمسية"[2]

[1]– الفصل، 91/5.

[2]– سالم يفوت، ابن حزم والتفكير الفلسفي، ص 314.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

وفي رأي ابن حزم أن هذا مذهب بعض الصابئة ومن اعتقدها أنها خالقة وفاعلة، وبهذا الصدد يقول: "وإنما قال إن النفس جوهر لا جسم من ذهب إلى أنها هي الخالقة لما دون الله تعالى على ما ذهب إليه بعض الصابئين ومن كنى بها عن الله تعالى."[1]

وقد تبنى الرازي مذهب الأوائل في النفس وأنها ليست جوهرا ولا عرضا، ودعم رأيه بحجج الأوائل وما جادت به قريحة بعض المعتزلة، ونفي الجسمية عن النفس هو في الأخير إضفاء القدم والأزلية عليها، لأن القول بجسميتها يثبت نهايتها في الكم والكيف، وهذا ما أشار إليه ابن حزم في رده على معمر بن عمرو العطار البصري المعتزلي فقال: "وكان يزعم أن النفس ليست جسما ولا عرضا ولا هي في مكان أصلا ولا تماس شيئا ولا تباينه ولا تتحرك ولا تسكن، وهذا قول أهل الإلحاد محضا بلا تأويل، يعني القائلين منهم بقدم النفس وأنها الخالقة للإنسان."[2] وفي رأي ابن حزم أن كل من اعتقد بأن النفس قديمة ولها تأثير في إيجاد الأفعال فهو على مذهب أهل الإلحاد بلا عذر، وسيكون نقد ابن حزم موجها بالأساس إلى تهديم المفهوم الفيضي للنفس الذي تبناه الرازي وبتهديم هذا الأصل تنهار عقيدة الرازي في القدماء الخمس.

ب) كيف خلق الله العالم في نظر الرازي؟

يذهب الرازي إلى الاعتقاد أن النفس موصوفة بالحياة لكنها خالية من العلم، فهي جاهلة فتملكها الشوق إلى أن تتحد بالهيولي لتحقيق لذّاتها الجسمية، وأمام اتحاد النفس مع الهيولي في صورة العاشق والمعشوق خلق الله العالم، وبهذا الصدد يقول محمد بن زكرياء الرازي: "أن العالم محدث وثبت: أن الابتداء بخلق العالم لا يليق بحكمة الله تعالى وجب أن يكون المبتدئ بإحداث العالم فاعلا جاهلا وذلك هو النفس. وتقريره: أن

---

[1]- الفصل، 91/5

[2]- الفصل، 91/5

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

النفس كانت غافلة عن الهيولي من الأزل إلى الأبد، ثم اتفق لها التفات إلى الهيولي، واعتقدت أنها إذا اختلطت بالهيولي قدرت على استيفاء اللذات، فحصل للنفس عشق طبيعي غريزي على هذه الهيولي، وهذا العشق لا شك في حصوله لا ترى أن عشق كل نفس على جسده عشق كامل تام، لا يمكن حصول عشق أكمل منه، فلما حصل للنفس ذلك الالتفاف حصول هذا العشق الغريزي، لا جرم تعلقت النفس بالهيولي، وحصل من تركيبها الحيواني. وعلم الإله الحكيم أن ذلك التعلق سبب لفتح باب الآفات والشرور والمضار. إلا أن البارئ تعالى كما علم ذلك، علم أيضا: أنه لا يمكن منع النفس عن ذلك التعلق، لأن العشق بلغ في القوة والكمال إلى حيث لا يمكن إزالته.

وعلم الإله الحكيم أيضا أمرا ثالثا، وهو أن النفس لا تقدر على التركيب الجيد، بل لو وقع الاقتصار على ما تتولاه النفس بذاتها، لكانت تلك التركيبات فاسدة، سريعة البطلان. فكان تحصل الآلام الشديدة الكثيرة بسرعة تلك التركيبات، فلما علم الإله الحكيم الرحيم هذه المعاني الثلاثة علم بأن الأصوب والأصلح: أن تركب الأجسام التي حاولت النفس التعلق بها على التركيب الأقرب إلى الصلاح، والأبعد عن قبول الفساد، حتى تكثر الخيرات، وتقل الآفات، بحسب الإمكان. ثم انه تعالى يفيض نور العقل على جوهر النفس عن الاختلاط بالهيولي، وتعود إلى عالمها فارغة مطهرة عن الالتفاف إلى عالم الهيولي"قال: وعلى هذا الطريق فتلك الدلائل الثلاثة غير واردة."[1]

وقبل أن نعرض موقف ابن حزم من مسألة الخلق نود أن نشير إلى أن كلام الرازي في بدأ الخلق هو اعتراض صحيح على ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فمسألة الخلق فصّلت فيها الأديان السماوية، ونسب الله خلق السماوات والأرض إلى نفسه بنصوص صريحة فلا مجال للاجتهاد فيها، ثم لو سلمنا بقول الرازي

[1]– الرازي، فخر الدين، المطالب العالية، 5/411–412.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

فمن أين علم أن الله سلم مهام الخلق إلى النفس الكلية بناء على علاقة العشق بينها وبين الهيولي؟ ومن أخبره أن النفس لا تقدر على التركيب الجيد، ثم إن مسألة الصلاح والأصلح التي ابتكرتها المعتزلة ضعيفة ومردودة عند المتكلمين، فلا يدعمها عقل ولا شرع. ويقرر ابن حزم عقيدة الإسلام القائمة على أن ليس في الوجود إلا خالق وما خلق، وأن الخالق أزلي وأن الموجودات حادثة مخلوقة وهي لا تخرج عن كونها جسم وعرض وبهذا الصدد يقول: " قد قدمنا فيما خلا إثبات حدوث الأشياء وأن لها محدثا لم يزل واحدا لا مبدأ له ولا كان معه غيره ولا مدبر سواه ولا خالق غيره، فإذ قد ثبت هذا كله وصح أنه تعالى أخرج العالم كله إلى الوجود بعد أن لم يكن بلا كلفة ولا معاناة ولا طبيعة ولا استعانة ولا مثال سلف ولا علة موجبة ولا حكم سابق قبل الخلق يكون ذلك الحكم لغيره تعالى، فقد ثبت أنه لم يفعل إذ لم يشأ، وفعل إذ شاء كما شاء فيزيد ما شاء وينقص ما شاء فكل منطوق به مما يتشكك في النفس أو لا يتشكك فهو داخل له تعالى في باب الإمكان على ما بينا في غير هذا المكان."[1]

ج) نقد ابن حزم لمفهوم النفس عند الرازي:

استدل الرازي على قدم النفس بناء على أنها جوهر ليست جسما ولا عرضا بقوله: "أنها لو كانت حادثة لكانت لها مادة لأن كل حادث حدوثا زمنيا لابدّ أن يكون مسبوقا بمادّة ومدّة، ولكن كون النفس مادّية محال، لأنها مجردة، فلا تكون حادثة، وبتقدير كونها مادّية، فماديتها لا تكون حادثة، وإلا لكانت لها مادّة أخرى، والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى، ولزم التسلسل وهو محال، فإذن لابد من الانتهاء إلى ما يكون قديما، ولا يعني بالنفس إلا ذلك".[2] وهذا ينتهي إلى القول بقدم المادة وهو

[1]- ابن حزم، الفصل، 71/1.

[2]- القول في القدماء الخمسة، ص 214.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

ما تصدى له ابن حزم في نقده للهيولي مصححا ما زلّت فيه أقدام الفلاسفة وهذا بعد نقده لمفهوم النفس ذات المفهوم الهرمس الباطني.

يثبت ابن حزم أن النفس جسم وهي بخلاف ما ذهب إليه الرازي الطبيب "فمن الدليل على أن النفس جسم من الأجسام انقسامها على الأشخاص فنفس زيد غير نفس عمرو فلو كانت النفس واحدة لا تنقسم على ما يزعم الجاهلون القائلون إنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض وهي نفس المحبوب، وأن تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم"[1] فصح أنها نفوس متغايرة ومختلفة عن بعضها في الصفات ومتعددة بتعدد الأشخاص مما يدل على أنها جسم يحمل أعراضا، وهو بهذا الرأي ينتصر لسلطة العقل،

يقول ابن حزم: "فقد صح بما ذكرنا ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع نفس الإنسان وأن نفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي تقع تحتها أنفس جميع الحيوان وإذ هي أشخاص متغايرة ذات أمكنة متغايرة حاملة لصفات متغايرة فهي أجسام وأعراض ولا مزيد. فمن ادعى أن هاهنا جوهرا ليس جسما ولا عرضا فقد ادعى مالا دليل عليه البتة ولا يتشكل في العقل ولا يمكن توهمه وما كان هكذا فهو باطل مقطوع على بطلانه."[2] العقل يقرر أن النفس جسم، فليس في العالم إلا جسم وعرض. وأما من ذهب إلى أن النفس ليست جسما ممن ينتمي إلى الإسلام فهو قول يبطله القرآن والسنة والإجماع، ومن الآيات التي استدل بها ابن حزم على جسمية النفس قوله تعالى: "اليوم تجزى كل نفس بما كسبت، لا ظلم اليوم." غافر/ 17. فقال: فصح أن النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية المخطئة.

[1]– ابن حزم، الفصل، 89/5.
[2]– ابن حزم، الفصل، 5/ 89.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

وقال تعالى: "ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب." غافر/ 46. قال ابن حزم: "فصح أن الأنفس منها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب، ومنها ما يرزق وينعم فرحا ويكون مسرورا قبل يوم القيامة، ولا شك أن أجساد آل فرعون وأجساد المقتولين في سبيل الله قد تقطعت أوصالها وأكلتها السباع والطير وحيوان الماء فصح أن الأنفس منقولة من مكان إلى مكان، ولا شك في أن العرض لا يلقى العذاب ولا يحس فليست عرضا، وصح أنها تنتقل في الأماكن قائمة بنفسها وهذه صفة الجسم لا صفة الجوهر عند القائل به، فصح ضرورة أنها جسم."[1]

من الإجماع: يقول ابن حزم: "فلا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أن أنفس العباد منقولة بعد خروجها عن الأجساد إلى نعيم أو إلى صنوف ضيق وعذاب وهذه صفة الأجسام ومن خالف هذا فزعم أن الأنفس تعدم أو أنها تنتقل إلى أجسام أخر فهو كافر مشرك حلال الدم والمال بخرقه الإجماع ومخالفته القرآن والسنن."[2]

لقد تبنى ابن حزم فيزياء أرسطية في مفهوم المكان والزمان والنفس، دون أن يخالف عقيدته الإسلامية، مستعينا بمنهجه الظاهري الذي يعطي القداسة للنص دون المساس بأحكام العقل، ففلسفته لا تقوم على التوفيق بين الحكمة والشريعة فحسب بل تقوم على التوفيق بين العقل والنقل." هكذا نلاحظ أن نقد فلسفة الرازي، كان يتم باسم أرسطو، ورجوعا إليه بوصفه المعلم الأول والناطق باسم ميتافيزيقا العقل. وأن الجنوح الذي طبع الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس نحو العقل، ابتداء من ابن حزم حتى ابن رشد، لهو جنوح، لا ينبغي فهمه في حدود فلسفية فقط، ألا وهي تلك التي تتعلق بالتصدي للفيضية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة والتي تحشر جميعا تحت ما يمكن

[1]– ابن حزم، الفصل، 5/91–92.

[2]– ابن حزم، الفصل، 5/92.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

أن يدعى بميتافيزيقا النفس، بل ينبغي كذلك فهمه في حدود سياسية تاريخية."[1] فلقد كانت النزعة النقدية التي مارسها ابن حزم على فلسفة الرازي تدخل في إطار ثورته على كل ما يمثله الفكر الغنوصي الهرمسي، الذي تبناه المذهب الاسماعيلي المذهب الرسمي للدولة الفاطمية، لقد تبنت المدرسة الظاهرية استراتيجية تقوم على تفعيل العقل للتصدي للفكر الباطني في جانبه الفلسفي، ومواجهة الاتجاه الفاطمي في جانبه السياسي

د) موقف ابن حزم مذهب الرازي في تناسخ الأرواح:

وينسب ابن حزم للرازي والدهرية القول بتناسخ الأرواح حيث قال: "افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت، وهذا قول أحمد بن حابط واحمد بن نانوس تلميذ أبي مسلم الخرساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب صرح بذلك في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي وهو قول القرامطة. وقال الرازي في بعض كتبه: لولا أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصور البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة."[2]

إن القول بتناسخ الأرواح هو كفر بلا خلاف ومن نتائجه إنكار البعث حيث يقول: وأما القول بنقل الأرواح إلى أجسام أخر، فهو قول أهل التناسخ، وهو كفر بلا خلاف، وكذلك من أنكر إحياء العظام والأجساد يوم القيامة أو أنكر البعث فخارج عن دين الإسلام بالخلاف من أحد من الأمة."[3]

[1]– سالم يفوت، ص 314.
[2]– ابن حزم، الفصل، 90/1.
[3]– ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 215.

3/مذهب الرازي في الهيولي الأولى:

تعريف الهيولي: الكلمة يونانية الأصل، ويراد بها المادة الأولى، وهو كل ما يقبل الصورة وترجع إلى أرسطو، ثم اخذ بها المدرسيون من بعده.[1] فالهيولي هنا بمعنى مادة تقبل الصورة، وهي قوة محضة، ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها.[2]

يعتقد الرازي أن الهيولي قديمة، وموجودة منذ الأزل قبل أن تأخذ صورة الأجسام، وهذه الهيولي المطلقة كانت قبل حدوث العالم مركبة من أجزاء لا تتجزأ، ولها مساحة وامتداد، ويتخللها خلاء الذي هو جوهر موجود بالفعل فإذا اجتمعت أجزاء من الهيولي مع أجزاء من الخلاء تكونت العناصر وعددها خمسة وهي: التراب، والهواء، والماء، والنار، والعنصر السماوي وهو الأثير، ثم تتحد جميع كيفيات العناصر، من الخفة والثقل والكثافة واللطافة وغيرها بحسب نسبة تركيب الهيولي والخلاء، فتتجه العناصر الكثيفة نحو مركز الأرض وهي التراب والماء، على حين تتجه العناصر اللطيفة إلى الأعلى وهي النار والهواء، أما الأثير فيأخذ حركة دائرية.[3]

أستطاع الرازي أن يكيف فكرة الفيض تكييفا ماديا بطريقة جديدة، حيث "اعتبر الهيولي مقولة وجودية سماها "الهيولي المطلقة" وأنها معبرة تعبيرا مقوليا عن وجود مادي سماه "الهيولي الجزئي"، فالهيولي المطلقة موجودة بالفعل أزليا ثم تصورت بصور الأجسام."[4] ويبدو أن الرازي أعاد ما قاله الأوائل في قدم المادة "لأن الفلسفة اليونانية

---

[1]– المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ص 208.

[2]– م، ن، ص 163.

[3]– دائرة المعرف الإسلامية، 9/ 453. الرازي، كتاب العلم الإلهي، رسائل الرازي الفلسفية، ص 172.

[4]– حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 185/4.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

تعتمد أساسا ما يعبّر عنه حديثا بأن "المادة لا تفنى ولا تستحدث" ولذلك فإن مسألة خلق العالم من لا شيء أمر لا نجد له أثرا عند اليونان ولكن الكندي وهو أول فيلسوف مسلم على الإطلاق يبدأ الفلسفة اليونانية بفكرة هي على الضد من فكرة اليونانيين هذه، وهي أن العالم أيس عن ليس أي موجود من لا شيء وقد ظلت هذه الفكرة عماد رأي المسلمين من متكلمين وفلاسفة عدا ابن رشد." [1]

أ) نقد ابن حزم لمفهوم الهيولي الأولى:

اعتبر ابن حزم الهيولي جسما حاملا لأعراضه، حيث يقول: "وأما الهيولي فهو الجسم نفسه الحامل لأعراضه كلها وإنما أفردته الأوائل بهذا الاسم إذ تكلموا عليه مفردا في الكلام عليه عن سائر أعراضه كلها من الصورة وغيرها مفصولا في الكلام عليه خاصة عن أعراضه وان كان لا سبيل إلى أن يوجد خاليا عن أعراضه ولا متعريا منها أصلا ولا يتوهم وجوده كذلك ولا يتشكل في النفس ولا يتمثل ذلك أصلا بل هو محال ممتنع جملة."[2] فالهيولي والنفس الكلية والإنسان الكلي مقولات لا توجد إلا في الأذهان أما في الأعيان فليس لها وجود حقيقي إلا في أشخاصها، فالهيولي جسم والنفس الكلية والإنسان الكلي ما هي إلا أشخاصها نفس عمر ونفس زيد ونفس حيوان. وهنا يلجأ ابن حزم إلى علم المنطق ليضبط المفاهيم والمصطلحات المنطقية كما رسمها أرسطو في كتابه المنطق وأعادها ابن حزم في كتابه "التقريب لحد المنطق"

وبهذا الصدد يقول ابن حزم: "كما أن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام،

---

[1]– حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط أولى سنة 1985، ص 102.

[2]– ابن حزم، الفصل، 73/5.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد لأن قولنا الإنسان الكلي يريد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر، وقولنا الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط فبطل بهذا تقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام."[1] فكل جوهر جسم وكل جسم حامل لأعراضه.

4/ مذهب الرازي في المكان المطلق

أ) **المكان المطلق:** المكان عند الرازي ينقسم إلى قسمين: مكان مطلق أو مكان كلي وهو قديم، ويوجد خارج الفلك وهو غير متناه، وحدوث الفلك لا يغير فيه شيئا، وهو بذلك يعارض المشائين الذين ينكرون المكان المطلق ويرون أنه لا خلاء ولا ملاء خارج الفلك، وهي المقولة التي تبناها المتكلمون ودافع عنها ابن حزم بشدة.

أما القسم الثاني فهو مكان إضافي أو جزئي، وهو المحيط بالمتمكن فيه، فإذا لم يحل المتمكن فيه لم يكن مكان وهذا هو المكان الذي قال به المشاؤون والمتكلمون، وقد انتقد أرسطو مفهوم المكان المطلق، وقال إنه لا خلاء ولا ملاء خارج الفلك، وبهذا الرأي مال الكندي وعلماء الكلام وتبناه ابن حزم مستعملا أدلة أرسطو في إبطال الخلاء المطلق والزمان المطلق.

ب) نقد ابن حزم للمكان المطلق

يرى ابن حزم أن المكان المطلق عندهم ليس هو المكان المعهود عندنا، والزمان المطلق عندهم غير الزمان المعهود عندنا "لأن المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها وهو ينقسم قسمين: إما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبر

---

[1]- ابن حزم، الفصل، 73/5.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

أو الماء في الخابية وما أشبه ذلك. وإما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حل فيه من الأجسام وما أشبهه."[1]

ويذهب ابن حزم إلى أن الطبيعة تأبى الفراغ وأن العالم ليس وراءه خلاء ولا ملاء حيث قال: "فأما الخلاء والمدة فقد تقدم إفسادنا لهذا القول في صدر ديواننا بالبراهين الضرورية وفي كتابنا الموسوم ب"التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي" لمحمد بن زكريا الطبيب وحللنا كل دعوى أوردها هو وغيره في هذا المعنى بأبين شرح والحمد لله رب العالمين كثيرا، وأثبتنا في صدر كتابنا هذا وهنالك أنه ليس في العالم خلاء البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلل فيها وأنه ليس وراءها خلاء ولا ملاء ولا شيء البتة وأن المدة ليست للأمد أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها، وبيّنا في كتاب التقريب لحدود الكلام أن الآلة المسماة الزرافة وسارقة الماء..."[2]

وابن حزم في نقده نظرية المكان المطلق والزمان المطلق إنما يستعين بفيزياء أرسطو، ووفق نزعته العقلية يوجه نقده لفلسفة فيثاغورس وأفلوطينية الحديثة ومن ورائها مذهب الحرّانية وبتهافت ادعاءاتهم في المكان المطلق يتهافت معها مذهب الرازي.

ج) نقد ابن حزم فرضية حدوث العالم في المكان المطلق

وفي رده على قولهم بالمكان المطلق وهو الخلاء وصلته بحدوث العالم يقول ابن حزم "أخبرونا عن هذا الخلاء الذي أثبتم وقلتم إنه كان موجودا قبل حدوث الفلك وما فيه، هل بطل بحدوث الفلك ما كان منه في مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يبطل؟ فإن قالوا لم يبطل وبذلك أجابني بعضهم. فيقال لهم فإن كان لم يبطل فهل انتقل

---

[1]– الفصل، 1/ 25. وذكر هذا التقسيم في كتابه، التقريب لحد المنطق، تحقيق عبد الحق التركماني، ص404.

[2]– ابن حزم، الفصل، 70/5. وانظر كتابه التقريب لحد المنطق، ص 405.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

عن ذلك المكان بحدوث الفلك في ذلك المكان أو لم ينتقل، فإن قالوا لم ينتقل وهو قولهم قيل لهم فإذا لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان في موضعه قبل حدوثه عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود."[1] وهذا مبني على حلول المكان الإضافي في المكان المطلق، مما يلزمهم أن يجيبوا عن الاعتراض أين انتقل الجزء الذي شغله المكان الإضافي من المكان المطلق؟ فان قالوا انتقل إلى حيز آخر فهذا يثبت نهاية الأجسام وماله بداية له نهاية لأنه مكون من أجزاء فهو حادث. "ويلزمهم في ذلك أيضا أن يكون متحيزا ضرورة لأن الذي بطل منه هو غير الذي لم يبطل، والذي انتقل هو غير الذي لم ينتقل، وهو إذا كان ذلك فإما هو جسم ذو أجزاء وإما هو محمول في جسم، فهو ينقسم بانقسام الجسم وقد أثبتنا النهاية للجسم في غير هذا المكان من كتابنا هذا."[2]

د) نقد ابن حزم فرضية حدوث العالم في غير المكان المطلق:

إن ادعاء حدوث العالم في غير المكان المطلق لا يختلف في تضاربه وتناقضه عن الادعاء في المكان المطلق، و هو ادعاء يوصل إلى المحال لأنه يوقع قائله في التناقض، وبناء على ذلك يلجأ ابن حزم إلى أسلوبه الجدلي لجر خصمه إلى التناقضات حيث يقول: «وهل حدث الفلك في ذلك المكان المطلق الذي هو الخلاء أم في غيره، فإن كان حدث في غيره فهاهنا إذا مكان آخر غير الذي سميتموه خلاء، وهو إما مع الذي ذكرتم في حيز واحد أم هو في حيز آخر، فإن كان معه في حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة، وقد قلتم أنه لم يحدث فيه فهو إذا حادث فيه غير حادث فيه وهذا تناقض ومحال، وإن كان في حيز آخر فقد أثبتم النهاية للخلاء إذ الحيز الآخر الذي حدث فيه الفلك ليس هو في ذلك الخلاء، وهذا ينطوي فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذي ذكرتم فهو متناه لا متناه وهذا

---

[1]- ابن حزم، الفصل، 25/1.

[2]- ابن حزم، الفصل، 26/1.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

تناقض وتخليط، وإذ بطل أن يكون غير متناه وثبت أنه متناه فهو المكان المعهود المضاف إلى المتمكن، وهذا هو المكان الذي لا يعرف ذو عقل سواه."[1]

وعلى نفس المنوال يقول أحمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني في "كتاب الأزمنة والأمكنة": "وبطلان ما قالوه في الخلاء والمكان على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن المكان يكون المتمكن وان لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس بشيء ذي وجود في نفسه فهو صحيح، وإن أردتم للمكان جوهرا يبقى إذا ارتفع المتمكن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق مكانا كما كان وهو الخلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شيء لا الإدراك يثبته ولا الوهم يتصوره."[2] فسواء ادعوا حدوث العالم داخل المكان أو خارجه فكلا القولين يؤدي الى المحال والتناقض، مما يجعل القول به في غاية الفساد والبطلان.

5/ مذهب الرازي في الزمان المطلق

الزمان: أما الزمان عند الرازي فيقسمه إلى قسمين:

القسم الأول هو **زمان مطلق** وهو الدهر "وهو جوهر مستقل فياض كان موجودا قبل العالم، وسوف يوجد بعد فنائه."[3]الزمان المطلق هو الدهر، وهو قديم أزلي وأبدي، وعلى الرغم من كون أرسطو يقول بقدم الزمان فإن الرازي حمل عليه وعلى أشياعه في مفهومهم للزمان والمكان، وبهذا الموقف يعد أفلاطونيا، لأن أفلاطون يرى أن الزمان هو مثال للدهر متحركا أو فترة لحركة العالم. وبهذا الصدد يقول ابن حزم: "وزاد

---

[1]- ابن حزم، الفصل، 25/1 – 26.

[2]- الرازي، القول في القدماء الخمسة، ضمن الرسائل الفلسفية، ص 200.

[3]- دائرة المعارف الإسلامية 454/9.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

بعضهم في الجوهر الخلاء والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلاء المكان المطلق لا المكان المعهود ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود."[1]

أما القسم الثاني هو **الزمان المحصور**، وهو في هذا القسم يتفق مع المشائين في مفهوم الزمان، وقد عرفه أرسطو بقوله: بأنه "عدد حركة الفلك" وانتهى إلى أنه قديم، و"يتضح أن الزمان مرتبط بالحركة عند اليونان وخاصة أرسطو فنحن نعرف الزمان بواسطة الحركة أي عندما يقطع جسم متحرك مجموعة من النقاط في فترة زمنية معينة فنميز فيها بين نقطة وآن سابق ونقطة وآن لا حق"[2] وقد خالفه الكندي في قدم الزمان وهو من المشائين، وأثبت أنه حادث تمشيا مع العقيدة الإسلامية، وبه قال ابن حزم وأثبت بالبراهين القطعية على حدوثه، وهي براهين نجد جذورها في فلسفة الكندي.

يذهب ابن حزم إلى نفي الزمان المطلق الذي لا يوجد إلا في الوهم، فليس هناك زمان إلا الزمان المعهود عندنا وبنفس مفهوم الزمان وارتباطه بالحركة عند أرسطو يوجه ابن حزم نقده لأرسطو في قدم الزمان "والزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا أو مدة وجود العرض في الجسم ويعمه أن نقول هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات."[3]

وقد انتقد كندي قدم الزمان ورأى أن كل ما هو بالفعل متناه، فان تصور شيء بلا نهاية فهو بالقوة فقط، ومن ذلك الحركة والزمان، أي تصور الزمان بلا نهاية هو في حدود القوة والإمكان أما ما خرج بالفعل فهو متناه.[4]

---

[1]– ابن حزم، الفصل، 70/5.

[2]– محمد علي الجندي، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي رؤية معاصرة، مكتبة الزهراء، ط أولى سنة 1991م ص 19.

[3]– الفصل، 25/1.

[4]– حسام الدين الألوسي، فلسفة الكندي، ص 116.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

ويوظف ابن حزم أدلة الحدوث التي نجد مصدرها الكندي، والتي تعرف بـــ "دليل تناهي العالم باستناد إلى قابلية الزيادة." وقال عنه ابن حزم: "وقد نبه الله على هذا الدليل وحصره في قوله تعالى: "يزيد في الخلق ما يشاء" /فاطر/1 وهو البرهان الثالث من براهين ابن حزم الخمسة على حدوث العالم وهي الأدلة الفلسفية الشرعية وتتمثل في قوله: "مالا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذي النهاية شيئا من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته، فان كان الزمان لا أول له يكون به متناهيا في عدده الآن، فإذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة منه، فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا وفي شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو ولاية هشام المعتمد بالله هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم."[1]

كما يوظف ابن حزم المقولات العشر توظيفا عقديا وبهذا الصدد يقول: "ويسألون أيضا هذا الزمان والمكان اللذان يذكران أهما تحت الأجناس والأنواع أم لا؟ وهل هما واقعان تحت المقولات العشر أم لا؟ فإن قالوا لا فقد نفوهما أصلا وأعدموهما البتة إذ لا مقول من الموجودات إلا هو واقع تحتها وتحت الأجناس والأنواع حاشى الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات."[2]

فكل ما خرج بالفعل فهو متناه، وتصور المكان والزمان بلا نهاية إنما هو في القوة أي ما يتوهمه العقل كالحسابات الرياضية فهي متناهية بالفعل غير متناهية في الذهن، فكل ما خضع للعد والكم والكيف فهو متناه لأنهم من كيفيات الجسم." وبالجملة

[1]– ابن حزم، الفصل، 16/1.

[2]– ابن حزم، الفصل، 31/1.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

شاءوا أو أبوا فالخلاء والزمان المطلق اللذان يذكران إن كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة فإذا كان ذلك كذلك فهذا الزمان الذي ندريه نحن وهم، وذلك الزمان الذي يدعونه هما واقعان تحت جنس متى، وكذلك المكان الذي يدعونه واقع مع المكان الذي نعرفه نحن وهم تحت جنس أين، وبالضرورة يجب أن ما لزم بعض تحت الجنس مما يوجبه له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس وإذ لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فيهما موجودة ضرورة إذ المقولات كلها كذلك."[1]

الخاتمـــة:

استطاع ابن حزم أن يحتفظ لنا ببعض ردوده على الرازي في كتابه "الفصل" بعد أن أصبح كتابه "نقض كتاب علم الإلهي" للرازي من كتبه المفقودة، وقد أشار ابن حزم إلى أهمية كتابه لدرجة ذكره عدة مرات في كتابه الفصل، وفي بحثنا هذا اقتصرنا على أهم انتقادات التي وجهها ابن حزم للفلسفة الرازي في الجانب الإلهي، وهي لا تختلف كثيرا عن ردوده على فلسفة الكندي، مما يجعلنا حقا أن ننوه بالجانب التفكير الفلسفي الذي مارسه ابن حزم في الدفاع عن عقيدة التوحيد وانتصاره للفلسفة العقلية في مواجهة التيارات الهرمسية والفلسفة الفيضية المتمثلة في الأفلاطونية الحديثة والتي تقف وراءها فلسفة ابن المسرة الباطني والرعيني الشيعي بالأندلس وهي من مخلفات دعاة الإسماعيلية لتمكين الخلافة الفاطمية.

إن الردود التي مارسها ابن حزم هي صورة ناصعة امتاز بها المذهب الظاهري تفند مزاعم من يقول: إنه مذهب نصي أهمل أصول الاستدلال العقلية، ان التفكير الفلسفي عند ابن حزم ما زال بحاجة الى همم الباحثين لإخراجه من طي النسيان الى رحاب العلم

[1]– ابن حزم، الفصل، 31/1.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

والمعرفة، لقد كشفت لنا بعض ردود أساطين هذا المذهب أن منهجهم يقوم على توظيف اللغة والمنقول والمعقول أي الاعتماد على البيان والبرهان وإقصاء العرفان.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1–ابن حزم أبو علي، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار الفكر، ط 1980م.

2–ابن حزم، أبو علي، الأصول والفروع، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، لبنان ط 1، سنة 2011.

3– ابن حزم، أبو علي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط أولى، سنة 2007.

4 – ابن حزم، أبوعلي، كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: أحمد بن ناصر بن حمد وسعيد بن عبد الرحمن القرفي، توزيع مكتبة التراث، مكة، ط أولى، 1988.

5 – رسائل الرازي الفلسفية، جمعها بول كراوس، طبعة بول بارييه، القاهرة، مصر، سنة 1939م.

6– الرازي، أبو بكر، القول في القدماء الخمسة، ضمن رسائل الرازي. تحقيق بول كراوس،

7– الرازي، أبوبكر، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، تحقيق بول كراوس

8– الرازي، أبو بكر كتاب العلم الإلهي، رسائل الرازي الفلسفية تحقيق بول كراوس.

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112–4040، ر ت م د إ: 2588–X204
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436– 476 تاريخ النشر: 21–10–2021

9- الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، سنة 2013م

10- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 1985.

11- موسى بن ميمون الأندلسي، دلالة الحائرين، ترجمة وتحقيق حسين أتاي، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، طبعة 2002

12- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، والمؤسسة الوطنية للإشهار الجزائر، ط2 سنة 2002م.

13- أحمد عرفات القاضي، الفيلسوف المصري علي بن رضوان، مذهبه الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2006م.

14- ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية بيروت، د ت.

15– سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1986.

16– محمد علي الجندي، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي رؤية معاصرة، مكتبة الزهراء، مصر، ط أولى سنة 1991م.

17–حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، 1985م.

18– فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 سنة 1993م،

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة الجزائر–
ر ت م د: 1112-4040، ر ت م د إ: 2588-204X
المجلد: 35 العدد: 02 السنة: 2021 الصفحة: 436- 476 تاريخ النشر: 21-10-2021

19– عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، النشر: سينا للنشر، مصر، ط ثانية، 1993 م.

20– المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

21– دائرة المعرف الإسلامية، المجلد 9/ 453.

22– عبد المالك بن عباس، ابن حزم وآراؤه العقدية، مخطوط ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، السنة، 2000،